

十字架の神学
マルティン・ルターの『ハイデルベルク討論』(1518年)

須藤英幸

キリストと世界 29 号抜刷 2019.3.1

十字架の神学

マルティン・ルターの『ハイデルベルク討論』（1518年）

須藤英幸

（東京基督教大学非常勤教員）

1 はじめに

プロテスタント主義の系譜が単純なものでないにせよ、その原点は宗教改革の神学に認められねばなるまい。では、宗教改革の端緒は、どの地点に見定められるのか。1517年10月31日の深夜、ルターは贖宥状（すなわち免罪符）を批判した『95箇条の提題』をヴィッテンベルク城教会の門扉に貼り付けた、と伝わる。公開討論の申請が意図されていたこの行為が、一般に、宗教改革の先陣を切った事件と見なされるようになった。しかし、『提題』によるルターの免罪符批判がヨーロッパ中に大きな衝撃を与えたとしても、その批判内容が中世神学と決定的に乖離しているのでなければ、それを宗教改革の、すなわち、神学の刷新運動の端緒と見なすことはできないだろう¹。ルターを決定的に新しくさせるものは、当時から広く認められた免罪符批判というよりも、神の義をめぐる新しい理解に始まるルターの十字架の神学なのである。この十字架の神学が萌芽の形ではあってもその中に認められたからこそ、『提題』の貼り付けは歴史に残ったのである。

したがって、宗教改革の端緒は、象徴的な意味で、城教会の門扉への『95箇条の提題』の貼り付けというルターの行為に見いだされるにしても、実質的には、神の義をめぐる個人的な神学的突破が深化しつつも明確に表明された十字架の神学に

1 アリスター・マクグラスによれば、「ルター自身も後に、贖宥の問題全体は、神の前での人間の義認というもっと大きな問題との比較では、まったく取るに足りない」と語り、そのことで、危機に瀕していた神学的争点という点では、贖宥に関する九五箇条に及ぶ提題の揭示は、宗教改革の開始ではないと示唆している、と指摘していいだろう」（A・E・マクグラス、鈴木浩訳『ルターの十字架の神学—マルティン・ルターの神学的突破』教文館、2015年、34頁）。

こそ見定められるべきだろう²。「十字架の神学」(theologia crucis)という用語が初めて使用されるのは『ヘブル書講義』(1517-18年)の欄外注(12章11節)においてであるが、十分な意味でそれが表明されるテキストは1518年の『ハイデルベルク討論』(*Disputatio Heidelbergae habita*)に他ならない。アウグスティヌス修道会の上司シュタウピッツの計らいで、ルター自身が提出した主要な主張をめぐって、修道会の公開討論が1518年4月下旬に開催された³。このときにルターが提出した40箇条の提題が『ハイデルベルク討論』(神学を扱う28箇条と哲学を扱う12箇条)であり、ワイマル版には、続く5月にハイデルベルクの修道院で討論された神学部分の『提題の証明』(*Probationes conclusionum*)が添付される(WA 1.353, 26-365, 21)。『ハイデルベルク討論』では、キリストの十字架を必ずしも必要としない思弁的な「栄光の神学」が拒絶されつつ、十字架の下に隠された神を説く「十字架の神学」が主張される。

十字架の神学をめぐる研究は、20世紀になって大きく前進した。W・V・レーヴェニヒによれば、A・リッチェルによって、ルター神学に含まれるカトリック的な要素が初めて明確に指摘された⁴。それ以降、レーヴェニヒの『ルターの十字架の神学』からS・オズメント⁵に至るまで、中世との連続性という視点に立ったルター研究が活発に行われるようになった。続いて、A・E・マクグラスは『ルターの十字架の神学—マルティン・ルターの神学的突破』⁶を発表し、ルターの神の義をめぐる「神学的突破」と「十字架の神学」との関係性を、中世人ルターの神学的発展性という視

2 マクグラス『ルターの十字架の神学』271-273頁。マクグラスによれば、ルターの「神の義」をめぐる神学的突破が1515年に生じて、その後の1515年から1518年の間に「神の義」の新しい理解が深められ、その結果が1518年に明確に表明された「十字架の神学」である。本稿では、基本的にマクグラスの立場に従う。

3 金子晴勇『ルター神学討論集』教文館、2010年、101頁

4 ウォルテル・フォン・レーヴェニヒ、岸千年訳『ルターの十字架の神学』グロリア出版、1979年、114頁

5 オズメントの代表作として、次の文献を挙げることができる。Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven and London: Yale University Press, 1980).

6 Alistair E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Oxford: Blackwell Publishing, 1st ed., 1985; Oxford: Wiley-Blackwell, 2nd ed., 2011).

点から吟味する。中世との連続性という点では、K・ホルが神秘主義の影響に強調点を置いたのに対して、レーヴェニヒは「隠された神」という概念を中心に据え⁷、オッカム主義の影響をも強調する⁸。さらに、マクグラスは人文主義やアウグスティヌスの伝統を検討している⁹。

しかし、レーヴェニヒからマクグラスに至る研究では『ハイデルベルク討論』のテキストそのものが必ずしも詳細に検討されておらず、この点では、ルターの十字架の神学が内容的に十分に研究されてきた訳ではない。20世紀期末になって、G・O・フォルドは、ルターの十字架の神学を現代人が適切に理解できるようにとの牧会的関心から『ハイデルベルク討論』を検討した¹⁰。フォルドの試みは、『ハイデルベルク討論』の包括的研究に向けた第一歩とはなりえようが、彼自身も認めるように、テキストに対する個人的な「省察」(reflections)の域を出るものではなく¹¹、しかも、「神学的突破」と「十字架の神学」をめぐる研究史を直接的に前提としたものではない。

そこで、本稿では、十字架の神学をめぐる神学的理解を前進させる目的で、レーヴェニヒからマクグラスに至る研究を土台に、中世神学との連続性と非連続性という視点から『ハイデルベルク討論』のテキストを吟味したい。第一に、中世後期における伝統的注解書、アウグスティヌスの影響、ルターの神学的突破をめぐって、最新の研究を紹介しつつ、ルターにおける中世神学との連続性と非連続性という問題を概括し、ルターが十字架の神学に至った背景を確認する。その後、『ハイデルベルク討論』のラテン語原文を選別的に精読することを通して、どのようにしてルターが神学的突破に基づく新しい恩恵理解から十字架の神学に至ったのかを明らかにする。それによって、十字架の神学とは何であるのか、という根本問題に一定の解決が期待されるのである。

7 レーヴェニヒ、前掲書、97頁

8 レーヴェニヒ、前掲書、114頁

9 マクグラス『ルターの十字架の神学』第二章(50-121頁)

10 Gerhard O. Forde, *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1997).

11 Ibid, 20.

2 ルターにおける中世神学との連続性と非連続性

中世後期の伝統的注解書

ルターは、ヴィッテンベルク大学の神学者として歩み始めた1512年以来、一連の聖書講義を行い、その時期、聖書解釈に集中的に力を注いでいる¹²。もちろん、ルターが聖書解釈を実践したのは中世的伝統の枠組みにおいてであり、それゆえ、彼は中世後期の神学者として出発したのである。それは、ルターの参照した資料が当時の伝統に全面的に依拠していたことを意味する。代表的な聖書注解書には、アンセルムスによる聖書注解の収集に基づいて編纂された標準的な聖書注解書『グローサ・オルディナリア』(*Glossa ordinaria*)や、14世紀前半に編纂された字義的解釈が強調された聖書注解書、リラのニコラスの『ポスティーラ・リテラリス』(*Postilla litteralis super Biblia*)などを挙げることができる¹³。人文主義者の注解書で特に重要なものは、ルフエーブル・デターブルの1509年出版の『五重詩篇』(*Quincuplex Psalterium*)と1512年出版の『聖パウロ書簡』(*Epistola Divi Pauli*)であり、彼の聖書解釈は単一の霊的字義的意味を追求するもので、初期ルターは頻繁に彼の注解書を引用しており、字義的解釈を強調するルターの聖書解釈も、霊的意味が字義的意味と捉えられた中世後期における解釈方法の傾向と一致する¹⁴。

これらの伝統的な聖書注解書に加えて、ルターは聖書テキストに応じて教父の聖書注解を用いている。例えば、「ローマ書講解」と「ガラテヤ講解」には、ヒエロニムスやアンブロシアステルの注解書、アウグスティヌスの反ペラギウス著作などを参照する¹⁵。バーゼルの印刷業者アメルバッハによって、アンブロシアステルの

12 ヴィッテンベルク大学への就任直後から行われたルターの聖書講義を年代的に列举すると、「第一回詩篇講義」(1513-15年)、「ローマ書講義」(1515-16年)、「ガラテヤ書講義」(1516-17年)、「ヘブル書講義」(1517-18年)、「第二回詩篇講義」(1519-21年)となる。

13 詳細は次の論文を参照されたい。Erik Herrmann, "Luther's Absorption of Medieval Biblical Interpretation and his Use of the Church Fathers," in *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, ed. R. Kolb, I. Dingel and L. Batka (Oxford: Oxford University Press, 2014), 71-90. 特に74-76.

14 Ibid., 77, 81-82.

15 Ibid., 73.

著作を含むアンブロシウス選集(1492年)、アウグスティヌス全集(1506年)、ヒエロニムス選集(1507年-)が立て続けに印刷され、教父の著作が容易に入手できるようになったのである¹⁶。このような環境の下で、ルターは中世人として歩み始めた。

ルターのアウグスティヌスへの転回

マクグラスによれば、中世後期の「現代的なアウグスティヌス学派」(schola Augustiniana moderna)とルターの関係は単純なものではない¹⁷。しかし、ルターが「ローマ書講義」においてアウグスティヌスを頻繁に参照するようになったのは事実である。1509年のロンバルドゥス『命題集』の講義以来、ルターはアウグスティヌスを組織的に研究し始め、1515年に始められた「ローマ書講義」ではアウグスティヌスのペラギウス駁論を頻繁に使用するようになる¹⁸。このように、「ローマ書講義」以来、ルターはパウロとアウグスティヌスに集中し、その結果、彼の言う聖書の正しい理解とスコラ神学とが深く対立していることを見いだすのである¹⁹。

一方、1516年頃までに、ルターは同時代の人文主義者に愛されていたヒエロニムスを熱心に読むようになるが、その中にアウグスティヌスとの鋭い緊張を見だし、1519年には、ペラギウスのパウロ解釈としてヒエロニムスに鋭い批判を浴びせるようになった²⁰。スコラ学者がパウロに「アリストテレスの方法」(modus Aristotelis)を適応したのに対して、ルターはアウグスティヌス的な「使徒の言葉の方法」(modus loquendi Apostoli)を見いだしたとも言える²¹。宗教改革が聖書やパウロ書簡の再発見として描写されるのは、「ローマ書講義」に始まるパウロ書簡の聖書解釈の中で、ルターが神の義の再発見に至ったことに起因する²²。このように、『ハイデルベルク討論』の序文で言及されているように、ルターにとつ

16 Ibid., 77.

17 マクグラス『ルターの十字架の神学』271-273頁

18 Herrmann, "Luther's Absorption," 79.

19 Ibid., 79.

20 Ibid., 78.

21 Ibid., 79.

22 Alistair E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 3rd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005 [1998]), 209.

て、アウグスティヌスは「[パウロ]²³の最も誠実な解釈者」(interpretis eiusdem fidelissimus)なのであった(WA 1.353, 12-14)。

E・ヘルマンによる最新の研究によれば、ルターにとって、キリストの真正な意味を理解するための鍵概念は、中世の伝統的な字義解釈と霊的解釈の対立概念ではなく、律法と福音とのルター独自の区別である²⁴。ヘルマンは、「ローマ書講義」における「アウグスティヌスの反ペラギウス著作への決定的転回」が聖書への新しいアプローチをルターに可能にさせたのだ、と主張する²⁵。そもそもアウグスティヌスの聖書解釈は、中世の伝統であるオリゲネスの図式と同様に、聖書の多義の意味に注目し、字義の意味と比喩の意味とを区別するものであるが、反ペラギウス著作である『霊と文字』(*De spiritu et littera*)において、彼は旧約の律法である文字を「実行不可能な道徳的原理」と見なし、聖霊の恵みや愛の賜物である霊を「律法の成就を可能にするもの」と見なす²⁶。興味深いことに、ルターは、中世の聖書解釈に多大な影響を与えた、アウグスティヌスの著作『キリスト教の教え』(*De doctrina christiana*)にはほとんど関心を示さない。その代わり、救済論的内容が論じられるアウグスティヌスの『霊と文字』を参照して、救済史的用語と考えられるアウグスティヌスの文字と霊を聖書解釈の方法論へ転換させ、それらを律法と福音として理解したのである²⁷。このように、アウグスティヌスのペラギウス駁論がルターに与えた主要な影響は、ルターが律法と福音との区別を土台にして、彼独自の聖書解釈的枠組みを構築したことへの貢献にある、と言える。

ルターの神学的突破

中世神学からの離脱は、十分な意味で、ルターの十字架の神学に見いだされうるにしても、それはパウロ書簡の解釈を通して獲得された神の義をめぐる新しい理解に始まる。実際、ルターの新しい「義認論」と「十字架の神学」が、彼の神学的展

23 本稿では、引用文中の代名詞や指示名詞が不明瞭な場合、指示対象を〔 〕で示し、補足は()で示す。

24 Herrmann, "Luther's Absorption," 83.

25 Ibid., 83.

26 Ibid., 83.

27 Ibid., 84.

開を支える二つの支柱と考えることもできる²⁸。では、ルターの神の義の再発見とは何か。1545 年に出版されたルター著作全集の序文に、ルターは初期の聖書講義における神の義の再発見をめぐる述懐を寄稿している。その中で、彼は「確かに、私は『ローマ人への手紙』の中のパウロを捉えたいという驚くべき熱意に捉えられていた。……なぜなら、私はその『神の義』*Iustitia Dei* という言葉を憎んでいたからである」²⁹と述べる。修道者ルターにとって、「神の義」はそれによって罪人が罰せられる神の怒りのようなものであり、ルターは人間を超絶する完全性としての「神の義」を「憎んでいた」とまで言い切る。

ところで、中世後期では、特に救済論をめぐって、神の恩恵とアリストテレスの配分的義³⁰とを総合した伝統的な「古典的な道」(*via antiqua*)に、意志的な信仰を強調するオッカム主義的な「現代的な道」(*via moderna*)が拮抗していた³¹。しかし、いずれの道にしても、配分的義、すなわち、「各人に各人のものを与える徳」(*virtus reddens unicuique quod suum est*)³²という功績に基づいた義の概念が支配的であった。ルターは、少なくとも 1514 年に至るまでこの概念を使用している³³。スコラ学者（古典的な道）によれば、信仰としての心の質料に、善行の功績としての「注入された愛」(*infusa charitas*)が働いたときにのみ義認の効力が生じ、この心の属性が「形相的な義」(*formalis iustitia*)と呼ばれる（WA 40 I.225, 27-28）。この義は、最善を尽くす者には神は誤りなく恩恵を与える、という図式で考えられていた³⁴。したがって、神の恩恵は、善行を助けるために人間に与えら

28 Vitor Westhelle, "Luther's *Theologia Crucis*," in *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, 156-67. 特に 161.

29 WA 54.185, 14-18: "Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom., ... Oderam enim vocabulum istud 'Iustitia Dei,' ..." 本文中にあるルター引用文の翻訳はすべて筆者による。テキストは WA (*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, die Weimarer Ausgabe*)を用いた。

30 アリストテレスの「分配的正義」(*τὸ διανεμητικὸν δίκαιον*)に関しては、『ニコマコス倫理学』第5巻(2-3章)を参照されたい。

31 マクグラス『ルターの十字架の神学』80頁

32 マクグラス、前掲書、178・214頁

33 マクグラス、前掲書、178頁

34 マクグラス、前掲書、88頁；McGrath, *Iustitia Dei*, 88.

れるのではなく、自らの意志と努力によって最善を尽くす者に、配分的な功績として初めて与えられることになる。修道士として理想的な活動に切磋琢磨していた当時のルターにとって、この能動的な義が自分に与えられているのかどうか、は甚だ疑問であつたのである。

「神の義」の再発見について、ルターの述懐は次のように続く。

そのとき、私は、神の義を、それによって義人が神の賜物により、つまり、信仰により生きるものと、さらに、「神の義が福音を通して啓示される」という見解を、それによって憐れみ深い神が信仰を通して我々を義認する受動的な「義」に関連することとして理解し始めた。³⁵

ここで説明されることは、『卓上語録』(*Tischreden*)に従って「塔の体験」(*Turmerlebnis*)と一般に呼ばれる、ルターの「神学的突破」(*theological breakthrough*)である³⁶。人間的努力によって獲得される義の概念から、神の賜物としての信仰によって生きる義の概念へ転換され、その結果、神の怒りを思い起こさせるばかりか、憎まれるまでした「神の義」が、いまや、「憐れみ深い神」が義としてくださる「受動的な義」となったのである。換言すれば、キリスト者の生とは、功績としての神の義を獲得するために最善を尽くすことではなく、神の恩恵によって功績以前に与えられた信仰を働かせて生きることである、と見なされるようになった。このように、善行の功績として配分的に与えられる神の義の概念が放棄され、恩恵的な信仰の働きとして受け取られる神の義の概念を、ルターは一連のパウロ書簡の講義を通して再発見するに至つたのである。

3 ルターの「十字架の神学」

『ハイデルベルク討論』の概要

パウロ書簡を対象とする一連の講義に続いて執筆された『ハイデルベルク討論』

35 WA 54.186, 5-7: "ibi iustitiam Dei coepi intelligere eam, qua iustus dono Dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per euangelium iustitiam Dei, scilicet passivam, qua nos Deus misericors iustificat per fidem, ..."

36 マクグラス『ルターの十字架の神学』217-218頁

(1518年)には、28題からなる「神学からの提題」(Conclusiones ex Theologia)と12題からなる「哲学からの提題」(Conclusiones ex Philosophia)とが含まれる。本稿では「神学からの提題」を研究対象としたい。神学からの提題は、「神の律法」と「神の愛」という二つの柱で構成される構造と捉えられるが³⁷、本稿では、前半(第1-18題)の人間学を神学的突破に基づく新しい恩恵理解と捉え、後半(題19-28題)の神学を十字架の神学と捉えて、その展開に注目したい。

『ハイデルベルク討論』の執筆目的の一つは、ルターが前半のまとめの部分(第17題)で述べるように、「卑賤になることへの、また、キリストの恩恵を求めることへの熱心さを引き起こすこと」(humiliandi, et quaerendae gratiae Christi studium excitare)である(WA 1.354, 13-14)。そのために、前半では、「人間の働き」(第1-12題)と「自由意志」(第13-18題)³⁸という人間の自然的能力に注目して、それらの誤用を糾弾する。それを基礎に、後半で、十字架の神学が主張されるのである。

ルターの新しい恩恵理解Ⅰ—『ハイデルベルク討論』第1-12題

第1-12題では、人間の働きが論じられる。まず、第1-2題で、神の律法と人間の働きが、義への前進を直接的に助けることがない、と主張される。第1題では、「最も健全な生き方の教え」である「神の律法」(lex Dei)が、「義へ前進させる」(ad iusticiam promovere)ものではなく、かえって「害になる」(obest)ものである、と述べられる(WA 1.353, 15-16)。ルターは根拠の一つとしてアウグスティヌスの『霊と文字』を引用し、「文字は殺す」(2コリ3:6)という概念が「最も神聖な神の律法にも」適用されている、と主張する(WA 1.355, 33-356, 4)。第2題では、神の律法が害になるのであれば、「人間の働き」(opera hominum)は「なおさらのこと(義へ)前進させることができない」と考えられている(WA 1.353, 17-18)。

続いて、第3-4題で、人間の働きと神の働きが対照的に述べられる。

第3題 人間の働きは常に立派で善良であるように見えるけれども、それは死

37 Forde, "On Being a Theologian of the Cross," 21.

38 『ハイデルベルク討論』の基本的な構造理解はフォルドに従った。Forde, "On Being a Theologian of the Cross," 21-22.

に至る罪であることがもっともらしい。³⁹

第4題 神の働きは常に醜く邪悪であるように見えるけれども、それは実に永遠の功績である。⁴⁰

一方で、人間の働きは外見的には「立派で善良」(*speciosa bonaque*)に見えても、「死に至る罪」(*peccata mortalia*)と考えられる(WA 1.354, 19-20)。『提題の証明』(第3題)では、人間の働きはどんなに立派に見えても、往々にして「内面は汚れている」(*intus sunt foeda*) 場合があり、神は「外見に従っては裁かない」(*non iudicat secundum faciem*)と説明される(WA 1.356, 18-20)。ルターによれば、人間が内面を清く保つことができるのは、「恩恵によって、また、信仰によって」(*gratia et fide*)なのである。このように、第一に、新しい恩恵理解は、義と見なされる要素として、立派に見える人間の働きではなく、恩恵と信仰を要請する。

他方で、「神の働き」(*opera Dei*)は外見的には「醜くて邪悪」(*deformia malaque*)に見えても、実は「永遠の功績」(*merita immortalia*)である(WA 1.354, 21-22)。ここで、神の働きは律法を通して人間のうちに作用する働きと捉えられている。「律法を通して、また、(自分の)罪を直視することを通して」(*Lege et conspectu peccatorum*)、主は私たちを「卑賤にさせて、畏敬をもたらす」(*humiliat et perterrefacit*)のである(WA 1.356, 37-38)。律法を通した罪の自覚によって、私たちが「無なる者、愚か者、邪悪な者」(*nihil, stulti, mali*)と認めて告白する限り、「立派でも麗しくもない」(*nulla ... species neque decor*)存在なのであり、ルターはこれを「神の隠場のうちに生きる」(*vivimus in abscondito Dei*)ことと考える(WA 1.357, 1-4)。このように、第二に、新しい恩恵理解は、永遠の功績として、律法と罪の自覚を通して働く、醜く見える神の働きを要請する。

神が私たちのうちで働かれる「醜い働き」(*opera deformia*)は「永遠のもの」(*immortalia*)であって、外見的に麗しく見える人間の働きが功績となるのではなく、外面的に醜く見える神の働きの結果、私たちのうちに生起する「卑賤」(*humilitas*)

39 WA 1.353, 19-20: "Opera hominum ut semper sint speciosa bonaque videantur, probabile tamen est ea esse peccata mortalia."

40 WA 1.353, 21-22: "Opera Dei, ut semper sint deformia malaque videantur, vere tamen sunt merita immortalia."

と「神への怖れ」(*timor Dei*)が「功績のすべて」(*totum meritum*)と考えられている(WA 1.357, 15-17)。それゆえ、律法を通して罪が認識されて、私たちのうちに罪の自覚が生じた結果、私たちは「無なる者、愚か者、邪悪な者」とされるのであるが、全く醜く見えるこの神の働きを全面的に受け入れる者には、卑賤と神への怖れを通して、神の働きとしての永遠の功績が与えられる、と捉えられている。このように、第三に、新しい恩恵理解は、永遠の功績の前提として、人間に卑賤と神への怖れを要請する。

第7-12題では、人間の働きと神への怖れとの関係が扱われ、そのうち、第7-8題は義人の働きと人間の働きの問題である。

第7題 義人の働きは、神への敬虔な怖れによって義人自身により死に至るものと怖れられるのでなければ、死に至るものであろう。⁴¹

第8題 なおさらのこと、人間の働きは、単純で邪悪な(自己)保全において怖れなしに行われるとき、死に至るものである。⁴²

第7題では「義人の働き」(*iustorum opera*)が扱われ、義人といえども、彼らの働きが「神への敬虔な怖れによって」(*pio Dei timore*)死に至る罪ではないかと怖れられるのでなければ、その働きが「死に至るもの」(*mortalia*)となることが述べられる(WA 1.353, 27-28)。『提題の証明』(第7題)では、そのように怖れられるべき自己の働きに「信頼すること」(*confidere*)は全くの「倒錯」(*perversitas*)であり、そのような者は「自己を喜び」(*sibi placere*)、「自己の働きのうちで自己を享受し」(*fruique seipso in operibus suis*)、偶像を礼拝することに陥らざるをえない、と説明される(WA 1.358, 4-7)。ルターにとって、自己の働きを怖れる者は単に自己を喜ぶのではなく、「神のうちに自己を喜ぶ」(*in Deo sibi placeret*)のである(WA 1.358, 8-9)。このように、第四に、新しい恩恵理解は、死に至る罪を怖れない自己享受を否定する。

41 WA 1.353, 27-28: "Iustorum opera essent mortalia, nisi pio Dei timore ab ipsismet iustis ut mortalia timerentur."

42 WA 1.353, 29-30: "Multo magis hominum opera sunt mortalia, cum et sine timore fiant in mera et mala securitate."

義人の働きでさえ死に至るものになりうるのであれば、「なおさらのこと」、人間の働きは「死に至るもの」(mortalia)であり、それは、往々にして単純で邪悪な自己保全において「恐れなしに行われる」(sine timore fiant)のである(WA 1.353, 29-30)。『提題の証明』(第8題)では、次のように説明されている。

というのは、恐れのないところに卑賤 humilitas はなく、卑賤のないところには高慢 superbia があり、そこには神の怒りと審判がある。というのも、「神は高慢な者に敵対する」(1 ペテロ 5:5) からであり、確かに高慢が止めば、どこにおいても罪はないだろう。⁴³

この文脈では、“superbia” も “humilitas” も神に対する態度が問題とされているので、“superbia” の訳語として、他者との比較が前提される「高慢」よりも、「過信」の方が適切かもしれない。ルターによれば、「神の怒りと審判」(ira et iudicium Dei)の原因は人間の「過信」(superbia)にあるのであり、神の働きによって「無なる者、愚か者、邪悪な者」にされた者は神の怒りの埒外にある、とさえ言える。過信が止むところでは、「どこにおいても罪はない」からである。自分の働きが死に至る罪ではないかと怖れる者には「卑賤」(humilitas)があり、卑賤が過信になることを抑制し、そのため、「神は卑賤な者には恩恵を与えられる」(1 ペテロ 5:5)ということになる。このように、第五に、新しい恩恵理解は、神の怒りと審判を人間の過信と結びつける。

続く第11-12題では、神への恐れの実質的内容が論じられる。

第11題 もし罪の宣告の審判がすべての働きにおいて恐れられるのであれば、自惚れは避けられえず、真なる希望も現れえない。⁴⁴

第12題 [すべての働き] が死に至るものと人間によって恐れられるとき、そ

43 WA 1.358, 30-32: “Nam ubi non est timor, ibi nulla humilitas, ubi nulla humilitas, ibi superbia, ibi ira et iudicium Dei: Dens enim superbis resistit, Imo cesset superbia, et nulum peccatum uspiam erit.”

44 WA 1.354, 1-2: “Non potest vitari praesumptio nec adesse vera spes, nisi in omni opere timeatur iudicium damnationis.”

の時には真に、罪は神の前で許されているものである。⁴⁵

『提題の証明』(第11題)では、全被造物に対して「絶望するに至り」(*desperetur*)、「神を除いて何も助けになりえないこと」(*nihil prodesse citra Deum posse*)を知る者のみが、「神に期待をかけること」(*in Deum sperare*)に至る、と説明される(WA 1.359, 20-22)。しかも、私たちは誰一人としてこのような「純粋な希望」(*pura spes*)を持ちえず、そのため、多かれ少なかれ「被造物に信頼を寄せる」(*in creaturam confidamus*)ことが現実であり、それゆえ、「神の審判」(*Dei iudicium*)が怖れられなければならない(WA 1.359, 22-24)。したがって、ルターによれば、神の審判を怖れるとは、闇雲に神の怒りを恐がることではなく、自分の働きが自分を含めた被造物に信頼を置いた結果ではないか、と怖れることである。このような怖れがなければ、人間は自分の働きを過信するに至り、必然的に「自惚れ」(*praesumptio*)を持たざるをえない。自惚れのあるところに「真なる希望」(*vera spes*)は見いだされない。このように、第六に、新しい恩恵理解は、被造物に信頼をおいてしまう現実を根拠に、神への怖れを要請する。

さらに、真なる希望は人間の働きではなく、神の働きのうちにある。自分の働きが死に至るものではないかと怖れることは、神の働きによって罪の自覚に至った結果であり、罪人としての自覚が人間の前では全面的に愚かに見えたとしても、「神の前では」(*apud Deum*)罪は許されているのである。したがって、ルターによれば、人間の働きが人間の前での義を求めるにすぎないのに対し、神の働きは神の前での義をもたらすことになる。

以上より、配分的義に基づく義認論に対するルターの批判が明らかになる。現実的な問題は、神の働きが醜く見えるため、人間の働きを先行させてしまう誘惑が人間のうちに常に潜んでいることである。ルターは四つの選択を我々に差し出している。すなわち、①立派な人間への信頼—醜い神への期待、②人間の働き—恩恵と信仰、③過信と自惚れ—卑賤と神への怖れ、④自己享受—罪の自覚、である。ルターによれば、前者が、配分的義に基づく中世神学の道であり、後者が、神学的突破を経たルターの道である。義認の前提として、立派な人間の働きが選択された結果、働きが義認に先行し、それゆえ、働きを過信した人間は自己享受に至る。ルターは、こ

45 WA 1.354, 3-4: "Tunc vere sunt peccata apud Deum venialia, quando timentur ab hominibus esse mortalia."

れを滅びの道と見なすのである。

新しい恩恵理解Ⅱ — 『ハイデルベルク討論』第13-18題

第13-18題では、自由意志が論じられる。まず、自由意志と罪との関係が、第13題で扱われる。

第13題 墮罪後の自由意志は単なる名称だけについての事柄であって、[自由意志] が最善を尽くす間は、死に至るほどに罪を犯す。⁴⁶

ルターは、アウグスティヌスと同様に、「自由意志」と一般に訳される「自由な選択決定」(libenum arbitrium) の存在を人間のうちに認める。しかし、彼はまた、アウグスティヌスと同様に、自由意志という自然的能力によって善を恒常的に選択することはできない、とも考える。『提題の証明』で、ルターは、「自由意志は恩恵なしには罪に向かう以外に何もできない」というアウグスティヌスの『霊と文字』(3.5) を引用し、「罪によって捕縛され隷属されている」ゆえ、「悪に向かう以外に自由ではない」人間意志の現状を訴える(WA 1.359, 35-360, 1)。補遺の『6提題の説明』(*Explicatio conclusionis sextae*) では、功績と罰の問題よりも劣るような日常的状況において、「自由意志」の働きは認められている(WA 1.365, 33-34)。しかし、義の獲得をめざす意志は自由とは言えない、というのがルターの理解である。

次いで、「自分のうちにある事柄を行う」と直訳可能な“facit quod in se est”は、一般に「最善を尽くす」と意識される。そもそも、中世の伝統的神学では、「最善を尽くす人間」(homo faciens quod in se est) には「恩恵」(gratia) が誤りなく与えられる、と考えられていた⁴⁷。この「最善を尽くす」は、伝統的な「古典的な道」においては恩恵の下での功績の原因と考えられ、オッカム主義的な「現代的な道」においては、加えて、恩恵と見なされていた信仰の吹き込みの原因とも考えられるようになった⁴⁸。ルターは、「最善を尽くす」という人間的努力によって功績がもた

46 WA 1.354, 5-6: “Libenum arbitrium post peccatnm res est de sulo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter.”

47 McGrath, *Iustitia Dei*, 88.

48 Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, 231-39.

らされると考えた中世的救済論を真っ向から否定する。ルターによれば、自由意志が能動的に最善を尽くす限り、死に至る罪から解放されることはないのである。したがって、第七に、新しい恩恵理解は、自由意志による最善な働きを通じた義の獲得を否定する。

では、意志はどのように機能するのか。続く第14-15題で、自由意志の能動的面と受動的面が、次のように展開される。

第14題 墮罪後の自由意志は、善良なる働きにおいては受動的能力として機能するが、邪悪なる働きにおいては常に能動的能力として機能する。⁴⁹

第15題 また、能動的能力は罪のない状態に留まることができないだろうし——受動的能力はそれが可能なのであるが——、善良な働きにおいてはなおさらのこと、効力をもつことができないだろう。⁵⁰

『提題の証明』(第14題)では、自由意志が「死んでいる」(*mortuum*)と説明される(WA 1.360, 9)。死んでいる自由意志が「能動的能力」(*activa potentia*)として機能する結果が「邪悪なる働き」であり、死んでいる自由意志が「善良なる働き」ができるとすれば、それは「受動的能力」(*subiectiva potentia*)として機能するからに他ならない。では、受動的能力とは何か。能動的能力が自然的能力としての人間意志の働きであるとすれば、受動的能力とは超越する外的な働きによって促され助けられた働きと考えることができる。

そして、第15題では、この「受動的能力」だけが「罪のない状態に」(*statu innocentiae*)留まることができると可能性をもつ、と考えられている。本来の意味における自由意志は自発的選択能力である点で能動的能力と考えられるのであるが、本来的に自由であるはずの自由意志は善良なる働きを行いえず、端的な意味で自由な意志ではない受動的能力だけが善良なる働きを行いうるのである。こうして、第八に、新しい恩恵理解は、神の働きを受動的に受ける意志のみに救済的効力を認

49 WA 1.354, 7-8: "Liberum arbitrium post peccatum potest in bonum potentia subiectiva, in malum vero activa semper."

50 WA 1.354, 9-10: "Nec in statu innocentiae potuit stare activa, sed subiectiva potentia, nedum in bonum proficere."

める。ルターは、後に、エラスムスとの論争書である1525年の『奴隷意志論』(*De servo arbitrio*)において、この考えを深めていくことになる。

前半の最後である第18題は、次のように締め括られる。

第18題 人間は、キリストの恩恵を受け取ることにふさわしくなるため、自分に徹底して絶望すべきである、というのは確実である。⁵¹

「自分に徹底して絶望すべきである」のは、希望が自分のうちには徹底して見いだせないからである。むしろ、「あなたの希望をキリストに移し変えなさい」と勧告される(WA 1.360, 36)。というのも、「私たちの救い、命、復活」は「[キリスト]のうちに」(in quo)あるからであり(WA 1.360, 36-37)、自分に絶望した者のみが神の働きに期待するようになる、と考えられるからである。

『命題の証明』(第18題)では、罪の下に売られた人間の現実的状況が直視され、過信する人間的傾向が厳しく糾弾される。

現に最善を尽くしており、善良な何らかの働きをしていると信じる者は、自分が無なる者とは断じて考えないし、自分の能力について絶望してもおらず、全くそのようにして、彼は自分の能力によって恩恵へ前進していると憶測する。⁵²

ルターは、能動的能力としての自由意志によって、善良なる働きを熱心に行おうと奮闘する人間を糾弾する。これによって、熱心さそのものが責め立てられているのではない。そうではなく、「キリストの恩恵を求めることへの熱心さを引き起こすこと」がルターの目的であり(WA 1.354, 13-14)、そのために、彼は自分の能力によって恩恵を獲得しようとしてしまう自然的人間の罪深さを自覚させようとしていたのである。このようにして、第九に、新しい恩恵理解は、罪の根深さを根拠に、自分の能力に徹底して絶望することを要請する。

51 WA 1.354, 15-16: "Certum est, hominem de se penitus oportere desperare, ut aptus fiat ad consequendam gratiam Christi."

52 WA 1.361, 28-30: "Qui autem facit quod in se est et credit se aliquid boni facere, non omnino sibi nihil videtur, nec de suis viribus desperat, imo tantum praesumit, quod ad gratiam suis viribus nititur."

以上より、義認における自由意志の働きが明らかになる。第1-12題では、働きか恩恵かという選択が問題にされたが、ここでは、能動か受動かという選択が論じられる。すなわち、①能動的な自由意志—受動的な自由意志、②能動的な義—受動的な義、③自分の能力への期待—自分の能力への絶望、である。ここでも、前者が中世神学の道であり、後者がルターの義認信仰の道である。能動的な自由意志に義認の基礎が据えられると、その結果、能動的な義を求めるようになり、そうして、自分の能力に期待することに陥る。やはりこれも、ルターにとっては滅びの道なのである。

「十字架の神学」I—『ハイデルベルク討論』第19-24題

十字架の神学が扱われる部分で、まず真の神学者なる概念が導入される。

第19題 神の不可視的特性が創造された事柄を通して理解されたと認める者は、適切な意味で神学者とは呼ばれない。⁵³

第20題 しかし、神の可視的特性と神の背中とが受難と十字架を通して認められたと理解する者は、適切な意味で神学者と呼ばれる。⁵⁴

第19題では、神学者らしくはあるが、真の神学者とは呼ばれない人々が扱われる。彼らによれば、「神の不可視的特性」、すなわち、神の「力、神性、知恵、義、善 (virtus, divinitas, sapientia, iusticia, bonitas; WA 1.361, 35-36) は「創造された事柄」についての知覚内容を基礎として理性的に「理解される」(intellecta) のである。この方法論は、中世神学に見受けられる自然神学的な側面であり、これに対して、ルターは聖書で啓示されない神秘領域に理性的推論によって深入りすることを危険視する⁵⁵。こうして、第一に、十字架の神学は、神の目に見えない特性をめぐって、世界の知識を基礎にした認識を否定する。

53 WA 1.354, 17-18: "Non ille digne Theologus dieitur, qni invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit."

54 WA 1.354, 19-20: "Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit."

55 Westhelle, 163.

次いで第20題では、真の神学者と呼ばれる人々が扱われる。「神の背中」と訳した“*posteriora Dei*”は神の可視的特性に「後続する神の事柄」という意味に解釈されることがあるが、マクグラスは神のモーセへの顕現を範例として「神の背中」と考える⁵⁶。真の神学者と呼ばれる人々によれば、「神の背中」に象徴される神の可視的特性、すなわち、神の「人間性、弱さ、愚かさ」(*humanitas, infirmitas, stulticia*; WA 1.362, 4-5)は主の「受難と十字架を通して」(*per passiones et crucem*)認められるのである。『命題の証明』(第20題)によれば、神を知ることとは、十分な意味で「十字架の卑賤と恥において」(*in humilitate et ignominia crucis*)認められるのであり(WA 1.362, 11-13)、それゆえ、「真なる神学」(*vera Theologia*)と「神の知」(*cognitio Dei*)とは「十字架に付けられたキリストのうちに」(*in Christo crucifixo*)見いだされることになる(WA 1.362, 18-19)。こうして、第二に、十字架の神学は、神の目に見える特性を受難と十字架においてのみ認識する。このように、ルターの神学的突破が端的に義認論であったのに対し、彼の十字架の神学は、何よりも神認識なのである。

この結果、第21題では、栄光の神学者と十字架の神学者が対照的に扱われる。一方で、「栄光の神学者」(*Theologus gloriae*)が「悪を善と語り、善を悪と語ると述べられるのは」(WA 1.354, 21)、彼らが「十字架の善を悪と語り、働きの悪を善と語る」からである(WA 1.362, 27-28)。他方で、「十字架の神学者」(*Theologus crucis*)が「事柄がある通りに語る」と述べられるのは(WA 1.354, 21-22)、「十字架の友」(*amici crucis*)である彼らが「十字架が善であり、働きの悪であると語る」からである(WA 1.362, 29-30)。したがって、第三に、十字架の神学は、十字架こそが最善であると認識する。

十字架の神学の必要性が、第22題と第24題で次のように主張されている。

第22題 神の不可視的特性が働きという視点から理解されたと認める者の知恵は、(その者を)すっかり増長させ、目をくらませ、強情にしてしまう。⁵⁷

第24題 それにもかかわらず、かような知恵は悪いものではなく、また、律

56 マクグラス『ルターの十字架の神学』248-249頁

57 WA 1.354, 23-24: “Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspiciunt, omnino inflat, excaecat et indurat.”

法も逃れられるべきものではない。しかし、十字架の神学がなければ、人間は最も善良な事柄を最も邪悪な仕方です用してしまう。⁵⁸

第22題では、「神の不可視的特性」をめぐって推論の根拠となる理性的知恵が、人間の働きに期待する者の知恵であるならば、その知恵は人間をすっかり過信させてしまう、と糾弾される。そのような知恵は、「十字架を知らないし、憎んでもおり」、それゆえ、十字架の対立物、すなわち、「知恵、栄光、力」(*sapientiam, gloriam et potentiam*)を愛するようになる(WA 1.362, 37-38)。それが、「知ることの好奇心」(*curiositas sciendi*)、「栄光への野心」(*cupiditas gloriae*)、「支配することの渴望」(*cupido dominandi*)、「賞賛への渴望」(*cupido laudis*)として列挙される(WA 1.363, 5-8)。ルターが糾弾するのは、十字架に敵対する者における、獲得することでは止むことにはならない欲望の病である。

第24題では、理性的知恵や律法がそのものとして悪い訳ではない、と説明される。知恵や律法の「最も善良な事柄」が「最も悪い仕方」で誤用されることに悪があるのであって、それは、そこに「十字架の神学」(*Theologia crucis*)が認められないからであり、すべてを人間の働きで推し量ろうとするからである。こうして、第四に、十字架の神学は、理性的知恵と律法との誤用を防ぐ。ルターによれば、人間の働きに期待する欲望の病に対して特効薬が残されており、それが「十字架の神学」なのである。十字架と受難を通して「無なる者に変えられる」(*ad nihilum redactus*)ことによって(WA 1.363, 28-29)、欲望を満たすことなく、「消し去ることによって癒やされる」(*curetur, sed extinguendo*)ようになる(WA 1.363, 9)。したがって、十字架の神学は、人間の働きという視点から見れば、どこまでも「愚か」(*stulticia*)にしか見えない逆説的な愚かなる十字架の知恵なのである(WA 1.363, 13-14)。このように、第五に、十字架の神学は、欲望に基づく自己中心性を脱却するために、十字架と受難を通じた自己否定を要請する。ルターによれば、十字架と受難によって「空しくされた者」(*exinanitus*)は、自己のうちで神が働かれ、「すべてを果たすこと」(*omnia agere*)を知っている者であり、そのような者が十字架の神学を通して欲望の病から癒やされた者なのである。

以上より、ルターの十字架の神学が特徴づけられる。『ハイデルベルク討論』の

58 WA 1.354, 27-28: "Non tamen sapientia illa mala nec lex fugienda, Sed homo sine Theologia crucis optimis pessime abutitur."

前半部分では、働きか恩恵か、また、能動か受動かという義認論の問題が扱われ、十字架の神学が扱われる後半部分では、認識論と倫理性が問題とされた。正しい神認識は、〈十字架→神の目に見える特性〉であり、誤った神認識は〈世界の理解→神の目に見えない特性〉となる。ルターにとって、正しい神認識は十字架と受難を通じたものであり、しかも「神の背中」という言葉で暗示されるように、それはある種の隠された形での認識である。理性的知恵によって神の目に見えない特性を推理する栄光の神学は、自己の能力に頼ることで、結局は欲望の力に打ち勝つことができない。これに対して、ルターの十字架の神学は、十字架と受難を通じた自己否定の道であり、自己の救済能力に絶望する自己否定において、初めて律法と健全に関わるができるようになるのである。

「十字架の神学」Ⅱ — 『ハイデルベルク討論』第25-28題

第25-28題では、キリストにある神の愛が論じられる。まず、第25題で、義人とは誰なのか次のように述べられる。

第25題 大いに働く者が義であるのではなく、働きが欠けていても、キリストを大いに信じる者こそが義なのである。⁵⁹

中世の伝統的神学が重きを置いたアリストテレスによれば、「我々は正しいことを行うことによって義人となる」(τὰ ... δίκαια πράττοντες δίκαιοι γινόμεθα) のである⁶⁰。これに対して、ルターは神の義は「信仰を通して注ぎ込まれる」(infunditur per fidem) と主張する(WA 1.365, 4-5)。義人と見なされるのは、たとえそれが信仰の結果と見なされていても、「大いに働く」という習慣によるのではなく、「大いに信じる」ところの信仰によるというのが、配分的義を基礎に展開された中世の功績概念から決定的に離脱したルターの主張なのである。このようにして、第六に、十字架の神学は、醜く見える神の働き、すなわち、十字架の下に隠された神に期待する信仰が義と見なされることを教える。

『命題の証明』(第25題)では、この主張が次のように説明されている。

59 WA 1.354, 29-30: "Non ille iustus est qui multum operatur, Sed qui sine opere multum credit in Christum."

60 アリストテレス『ニコマコス倫理学』2.1.4 (The Loeb Classical Library 73, 72).

そういう訳で、「働きが欠けていても」という句は、次の仕方で理解されることを私は欲する。すなわち、義なる者は何も働かないというのではなく、さらに、彼の働きが彼の義を形成するというのでもなく、むしろ、彼の義が働きを形成することとして。確かに、我々の働きが欠けていても、恩恵と信仰が吹き込まれるのである。なぜなら、それらが吹き込まれた後に、働きが後続するのであるから。⁶¹

ルターによれば、「信仰から形成される働き」は「自分のものではなく、神のものである」(non sua sed Dei esse)と言えるので、十字架の神学は「キリスト信仰による義」(iusticia ex fide Christi)で十分であると大胆に宣言できるのである(WA 1.364, 12-14)。こうして、第七に、十字架の神学は、信仰による受動的な義が罪人のうちに働きを形成することを教える。

オッカム主義的な「現代的な道」によれば、自然的人間の倫理的な努力に対する功績として、信仰が吹き込まれることになる⁶²。功績としての信仰の吹き込みを拒絶したルターにとって、信仰が吹き込まれる原因は何であるのか。これが、神の愛をめぐる第28題で説明される。

第28題 神の愛は、彼が愛する対象を発見するのではなく、それを創出する。(他方で)人間の愛は彼が愛する対象によって形成される。⁶³

神が人間に信仰を吹き込むのは、当の人間が愛すべき対象であると神が発見したことにその原因があるのではなく、信仰を吹き込むことによって、神がその人間を愛すべき対象に創出することにその目的がある。したがって、「神の愛」(Amor

61 WA 1.364, 6-9: "Unde illud 'sine opere' sie volo intelligi, Non quod iustus nihil operetur, sed quod opera eius non faciunt eius iusticiam, sed potius iusticia eius facit opera. Sine enim opere nostro gratia et fides infunditur, qua infusa iam sequuntur opera."

62 Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, 234.

63 WA 1.354, 35-36: "Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, Amor hominis fit a suo diligibili."

Dei) には目的があり、「人間の愛」(Amor hominis) には原因がある、とも言える。この神の愛は、「十字架から生まれた十字架の愛」(amor crucis ex cruce natus) であり(WA 1.365, 13-14)、それは「罪なる者、邪悪な者、愚かな者、弱き者」(peccatores, malos, stultos, infirmos) を初めに愛し、愛するがゆえに恩恵と信仰を吹き込み、信仰ゆえに受動的な義と見なし、そして、働きを生み出すのである(WA 1.365, 8-12)。このような生を、ルターは「神の隠場のうちに生きる」ことと考へた(WA 1.357, 1-4)。このように、第八に、十字架の神学は、神の隠場のうちに生きるようになる信仰が十字架の愛によって創出されたことを教える。

以上より、働きと信仰との原因が明確にされた。第25-28題では、働きと信仰との究極的な原因が、自由意志による人間の努力ではなく、神の働きであることが確認される。一方で、罪人のうちに働きを形成するのは信仰による受動的な義であり、他方で、卑賤と罪の自覚が後続するような、十字架の下に隠された神に期待する信仰を創出するのは神の愛なのである。

このようにして、『ハイデルベルク討論』の義認論では救済過程における徹底的な受動性が主張され、十字架の神学では隠されるという概念、すなわち、十字架の下に隠された神と神の隠場のうちに生きる生とが主張される。栄光の神学が神の不可視的特性を理性的知恵によって推論したのに対し、十字架の神学は神の「人間性、弱さ、愚かさ」を受難と十字架において認識するものであり、他方で、神の栄光である「力、神性、知恵、義、善」は十字架の下に隠されるものである。同じように、十字架の神学に立つ者は自分を「無なる者、愚かな者、邪悪な者」として受難と十字架において認識しつつ、「知恵、栄光、力」からは隠された者として、すなわち、立派でも麗しくもない存在として神の愛と働きのうちに生きることになる。ルターは、彼の神学的突破を通して、このような十字架の神学に辿り着いた。それは、一方で、人間の働きを義認の原因と見なす栄光の神学への批判であり、他方で、キリストの受難と十字架をありのまま受け入れる新しい神学の主張なのであった。

4 おわりに

本稿における研究の結果、次の結論を得た。ルターの神学的突破と十字架の神学は、前者が新しい恩恵理解であり後者がそれに基づく神認識と倫理である点で相違しているが、広い意味で、十字架の神学は彼の新しい恩恵理解によって突破されたルターの義認論全体の一部を形成するものと考えられる。そして、十字架の神学は、

隠された形での神認識として、受動的な義から愛の働きを十字架の自己否定を介して生み出す役割を担う。同時に、この愚かなる十字架の知恵は、逆説的に欲望の病を癒す特效薬としても働くのである。

こうして、十字架の神学に立つ者とは、啓示された御言葉にどこまでも立って、受動的な義を徹底して受けつつ、十字架の下で卑賤な者として、神の愛のうちに生きる者である、ということになる。十字架の神学は決して容易な道ではない。しかし、ルターはそれが永遠の功績のための唯一の道であることを力説する。このようにして、人間的な栄光を追って止まない現代人である我々に、ルターはいまなお命にかかわる挑戦状を突きつけ続けるのである。